

# أوهام حول الغزالي

عبد الرحمن بدوي  
كلية الآداب - الكويت

الأوهام حول الغزالي كثيرة وبعضها خطيرة.

## 1 - تأثير هجوم الغزالي على الفلسفة

وأولها وأخطرها الزعم بأن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في كتابه «تهافت التهافت» قد سدّد ضربة قاضية للفلسفة الإسلامية، لم تنهض منها. وهذا الزعم شائع، وإن كنت لم أستطع أن أحدد من هو أول من قال به. إذ لم أعثر على قائل به عند الكتاب المتقدمين، كما لم أجده صراحة عند الباحثين الأوربيين المحدثين.

1 - فارنست رينان لم يذكر شيئاً من هذا في كتابه: «ابن رشد والرشدية»، مع أنه اتسع له مجال القول في اضطهاد الفلسفة في المغرب، والاندلس (ط 2 سنة 1861 ص 31-36). ولم يربط مطلقاً بين تأثير الموحدين بالغزالي وبين ما وقع في عهدهم من اضطهاد للفلسفة والمشتغلين بها.

2 - وكارادي فو، في كتابه عن الغزالي (باريس 1912 ص 82) اكتفى بالقول بأن «المدرسة الفلسفية ظلت عاجزة تقريباً عن الانتاج في الشرق الاسلامي بعد الغزالي لكنه ازدهر، بعده بنصف قرن، في المغرب: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد» فهو إذن يلاحظ واقعة، ولكنه لا يربط بينها وبين الغزالي وهجومه على الفلسفة والفلاسفة؛ وهو يقصر هذه الشاهدة على المشرق دون المغرب، ويقصد بالمغرب الاندلس خصوصاً: فالجذب في الفلسفة الإسلامية في نظره يقتصر على ما حدث لها في المشرق بعد الغزالي، بينما هو يمجّد قيام فلاسفة كبار في المغرب بعد وفاة الغزالي.

ولم أجد لغير هذين رأيا يتصل بالموضوع من قريب أو من بعيد.

\* \* \*

فلننظر لهذا الزعم من حيث قيمته:

1 - لقد لاحظنا أولاً أن كتاب «تهافت الفلاسفة» لا يرد له ذكر عند المشتغلين بالفلسفة في المشرق في القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالي (505 هـ - 1111 م) حتى خواجه زادة توفي (893 هـ - 1488 م) صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي رد فيه على الغزالي. (وقد طبع تهافت الغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد، ورد خواجه زادة عليها في مجلد واحد في القاهرة سنة 1303 هـ - 1885 م) إذ لم أجد له ذكراً في كتب السهروردي المقتول (المتوفى سنة 587 هـ - 1191 م) ولا في كتب الفخر الرازي (المتوفى سنة 606 هـ - 1209 م) التي أطلق عليها مثل: «محصل أقطار المتقدمين والمتأخرين» و«المباحث الشرقية» و«كتاب الأربيعين» على أنه ينسب إلى الفخر الرازي كتاب عنوانه: «تعجيز الفلاسفة»، وعنوانه شبيه بعنوان كتاب الغزالي. ولكن هذا الكتاب لم يصلنا، فلا نعرف شيئاً اذن عما قال فيه، وهل هو أشار إلى «تهافت الفلاسفة» للغزالي أو «تهافت التهافت» لابن رشد. وكذلك لم يرد لكتاب الغزالي هذا ذكر في كتب الشهرستاني (المتوفى سنة 548 هـ - 1153 م) أو عمر الكاتبي (المتوفى سنة 675 هـ - 1276 م) أو سعد الدين التفتازاني أو عضد الدين الأبيحي (المتوفى سنة 756 هـ - 1355 م) أو الجلال الدواني، فيما وصل إلينا من كتبهم.

فاغفاهم لكتاب الغزالي يدل على أنهم لم يحفلوا به، ولم يكن له التأثير المزعوم في صرف الناس عن الفلسفة والفلاسفة. والشخصيات التي أتينا على ذكرها - ويمكن أن نضيف إليها أبا البركات البغدادي (المتوفى بعد سنة 560 هـ - 1165 م) وأثير الدين الأبهري (المتوفى سنة 663 هـ - 1264 م) ونصر الدين الطوسي (المتوفى سنة 672 هـ - 1274 م) وقطب الدين الرازي السحتاني (المتوفى سنة 766 هـ - 1364 م) ثم ملاً صدرا الشيرازي - نقول ان هذه الشخصيات العربية التي برزت في الدراسات الفلسفية تختلف فروعها (المنطق، والطبيعات، والالهيات) تقطع بأنه لم يكن لهجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة أثر عند المشتغلين بالفلسفة. وربما كان أثره عند المتكلمين أكبر. لكن هذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث قائم برأسه.

\* \* \*

ثم انه لمن الغاية في السذاجة أن يقال أن كتابا من الكتب أو هجوماً لمؤلف - مهما يكبر قدره - قد قضى على علم راسخ كالفلسفة، وكلم من كتب وردود ومناقضات قد ألفت ضد الفلاسفة فلم تزعزع من مكائنها، ولم تصرف كبار العقول عنها. ومنذ أن نفذت الفلسفة في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) والردود على الفلاسفة تتوالى خصوصاً من جانب المتكلمين، فلم يكن لذلك أثر يذكر في انتشار الفلسفة في العالم الإسلامي ولا في ظهور فلاسفة إسلاميين.

1 - فالخارث المحاسبي الصوفي الكبير (المتوفى سنة 243 هـ / 857 م)

2 - وأبو علي الجبائي (المتوفى سنة 303 هـ - 915 م) أحد كبار رجال المعتزلة

3 - وأبو الحسن الأشعري (المتوفى سنة 324 هـ - 935 م) مؤسس مذهب الأشعرية

4 - وأبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة 403 هـ - 1013 م) في كتاب «التمهيد» كل أولئك

قد تصدوا للرد على الفلاسفة بعامه.

ونحو هؤلاء كثيرون عاشوا وكتبوا قبل الفارابي وابن سينا فلم يمنعوا من ظهور هذين العلمين الكبيرين في الفلسفة الإسلامية.

2 - شك الغزالي وشك ديكرات.

والوهم الثاني هو الزعم بأن شك الغزالي يشبه شك ديكرات وأذكر من بين من زعموا هذا الزعم ليون جوتييه\*، وردده من بعده اسين بلاثيوس(\*) وغيره. فلنحصر عن صحة دعوى الشبه بين شك الغزالي وشك ديكرات.

إن شك الغزالي، أو ما يسميه هو بمذهب السفسطة (المقتد من الضلال ص 9، نشرة أشمبلدرز، باريس سنة 1842)، كان مجرد حالة نفسية طرأت عليه من تأمل المعرفة بنوعيتها: الحسية، والعقلية «اذ وجد حس البصر يكذب في معرفة مقدار حجم القمر، ومادام الحس يكذب فلماذا لا يكذب العقل أيضاً». يقول الغزالي: «فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بدليل. ولم يكن دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. وإذا لم تكن مسلمة، لم يكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين، أنا وفيها على مذهب السفسطة، بحكم الحال لا

\* Léon Gauthier

بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض والاعتلال، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقة بها على أمن ويقين» (المقذ ص 8-9).

ويؤكد الغزالي بعد ذلك أن عودة الثقة اليه بالضروريات العقلية «لم يكن... بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة» (المقذ ص 9).

ومن هذا النص الواضح الصريح يتبين أن الغزالي لم ينتقل من الشك الى اليقين بالدليل العقلي المنظم، بل «بنور قذفه الله في الصدر» أي بأمر فوق عقلي. بل ليس عنده أي انتقال، بل ثم وثبة هائلة فوق ضاوية تفصل بين الشك واليقين، بين العقل والنور الالهي، بين المعقول واللامعقول.

فما أبعد هذا المسلك عن منهج ديكارت، ان منهج ديكارت طريق للتأدي من الشك الى اليقين بخطوات عقلية حذرة، تبدأ من أرض راسخة هي «الكوجتو» لتنتقل منها الى الحقائق العقلية المستنبطة منها استنباطا عقليا محكما. والغاية النهائية من البحث العقلي عنده هي «الرياضيات الكلية» Mathesis Universalis لأنها كلها عقلية يتمكن من تحصيلها العقل حين يدرك حقيقة طبيعية. ان على العقل أن يبين للارادة الطريق التي ينبغي عليها أن تتخذها «Regulcie, I) والعقل هو وحده الذي يستطيع ادراك الحقيقة» (Regulcie XII) «وينبغي علينا أولا ان نعرف حقيقة العقل المحض» بأن نعرله عن شاهد الحواس المتقلب أو عن أحكام الخيال الخادعة. فنستخلص ملكتين رئيسيتين وهما العيان intuition والاستنباط déduction والعيان «تصور صادر عن عقل محض متنبه تصور سهل متميز بحيث لا يبقى أي شك مطلقا فيما تعقله أما الاستنباط فهو المنحى الذي به نفهم حقيقة بوصفها نتيجة ضرورية مستخلصة من حقيقة أخرى نحن متيقنون منها.

فأي شبه بين منهج ديكارت هذا وبين ما قاله الغزالي؟ لا يوجد أي تشابه بل على العكس تماما، هما متعارضان كل التعارض.

وإذا كان ديكارت قد دعا في منهجه الى «التخلص من كل الآراء التي تلقيناها» (مقال في المنهج)، القسم الثاني 6: 14-15)، وقال الغزالي: «وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور رأي وريديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة من الله وفطرة وضعها في جبلي، لا باختيار وحيلي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عني العقائد الموروثة عن قرب عهد سني بالصبا» (المقذ من الضلال ص5). فان التشابه بين كلامها

تشابه في الظاهر فحسب، بينما مقصد كل واحد منها يختلف عن الآخر. فديكارت يتحدث عن الآراء التي تلقيناها في العلوم المختلفة، أما الغزالي فيتحدث عن المعتقدات الدينية، التي نتلقاها عن الآباء والمعلمين في الطفولة وريعان الصبا: فهو هنا يقصد ما يقصده الفقهاء من الدعوة الى الاجتهاد، بدلا من التقليد. أما ديكارت فيريد التخلص من النظريات العلمية المنقولة كي نمحصها من بعد بالبيان العقلي وبالاستنباط المنطقي...

ان منهج الغزالي يتأدى به الى التصوف، أي الى أمور غير عقلية ولا منطقية أما منهج ديكارت فقد تآدى به الى اختراع الهندسة التحليلية، والى وضع مبادئ للميكانيكا، والى ادخال الكم في تصور المكان، وترجمة الوقائع الهندسية بمعادلات جبرية وتفسير ظواهر الكون تفسيراً رياضياً. فستان اذن بين الغزالي وبين ديكارت.

وفي رأيي أن ادعاء التشابه بين حكمهما هو عبث صياني لا يليق بعاقل أن يخوض فيه. وهذا تحذير قاطع الى كل أولئك الذين أولعوا بهذا النوع من العبث الصياني مدفوعين بدوافع كاذبة لا نفع وراءها ولا طائل. ويؤسفنا أن نرى هذا العبث الصياني ينتشر بين الكتاب في العالم العربي والاسلامي في الخمسين سنة الاخيرة بشكل هستيري خطير.

### 3 - العلية عند الغزالي وعند هيوم

وبمثل ما قلناه عن وهم المشابهة بين شك الغزالي وشك ديكارت، نقوله عن وهم المشابهة بين العلية عند الغزالي وعند هيوم.

أما رأي الغزالي في مبدأ العلية، فقد شرحه تفصيلا في «تهافت الفلاسفة» (ص 277-296، نشرة بونج<sup>(1)</sup>، بيروت سنة 1927) فقال:

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا - ليس ضروريا عندنا، بل كل ذلك شيان<sup>(2)</sup>: ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر. وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر: مثل الري والشرب، والشبع والاكل، والاحترق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، واسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات: في الطب والنجوم

(1) وقد اجرينا في النص الذي تقدمه التصحيحات الواجبة، استنادا الى القراءات الاخرى الواردة في الهامش.

(2) أي: هما أمران مختلفان

والصناعات والحرف . وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه :- يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت<sup>(3)</sup> بل في المقدور خلق الشيع دون الاكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة ، واقامة الحياة مع حز الرقبة - وهلم جرا الى جميع المقترنات » (تهافت الفلاسفة» ص 277-278).

ويأخذ مثل احتراق القطن مع ملاقة النار . فيقول ان «فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والتفريق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله : اما بواسطة الملائكة ، أم بغير واسطة . فأما النار، وهي جماد ، فلا فعل لها . فما الدليل على انها الفاعل؟ وليس له دليل الا بمشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار- والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به فانه لا علة سواه» (تهافت الفلاسفة» ص 278-279).

وخلاصة رأي الغزالي أن الاقتران بين ما اعتدنا أن نعده سببا وبين ما اعتدنا أن نعده سببا ليس ضروريا : وان السبب شيء والمسبب شيء آخر . وانكار أحدهما لا يستلزم انكار الآخر ، وتقرير أحدهما لا يستلزم تقرير الآخر . فنفي وجود الشمس لا يعني بالضرورة نفي وجود نور الشمس ، ونفي حز الرقبة (الشنق أو استئصال الرقبة بالسيف مثلا) لا يقتضي بالضرورة عدم موت صاحبها ، واشعال القطن بالنار لا يقتضي بالضرورة احتراق ، الخ . . . . . اذ لا فاعل للحوادث الا الله وحده ، ولا فاعل غيره ، وفعله اما مباشرة بنفسه ، واما بواسطة ملائكته وفي كلتا الحالتين لا فاعل الا الله .

وما يقوله الغزالي هو تكرار لموقف أبي الحسن الاشعري والاشاعرة بعامه ، أي أهل السنة والجماعة لما أثار المعتزلة مشكلة العلية تحت عنوان : التولد ، وكان الرأي الغالب عندهم أن أمثال هذه الحوادث تقع بايجاب الحلقة ، أي أن طبيعة النار توجب احراق ما يقبل الاحتراق ، الخ . بل ان موقف الغزالي هاهنا مختلف عن موقف الاشعري حين قال بان ما يسمى فاعلا هو محل ارادة الله ، بينما الغزالي لا يلجأ حتى الى هذا الموقف الذي يهب الفاعل بعض التأثير في الفعل ، وهو ما ساءه الاشعري وسائر الاشاعرة ب «الكسب» (راجع تفصيل ذلك في كتابنا : «مذاهب الاسلاميين» الجزء الأول ط 1 بيروت سنة 1971 ، ط 3 ، بيروت سنة 1983).

فأين هذا كله من رأي هيوم في العلية!

ان رأي هيوم هو أن «كل الحوادث تبدو منفصلة بعضها عن بعض ، انها في الواقع يتلو بعضها بعضا ، دون ان نشاهد أي ارتباط بينها ، نحن نرى اقترانها ، لكن لا نشاهد أبدا

(3) أي : التخلف عن الحدوث

ارتباطها» فلا يوجد ارتباط ضروري بين بعضها وبعض . من أين اذن جاء القول بالعلية؟ من كوننا في التجربة نشاهد تكرار الحوادث . اذ نشاهد عددا كبيرا من الاحوال المتشابهة فيها تقترن الاحداث بعضها ببعض ، فاذا ما حدثت حالة جرت وراءها حالة أخرى - وهذا يولد في ذهننا انطباع وجود علاقة ضرورية .

«والتكرار الوفير لأحوال مشابهة» يولد عادة تصور الحوادث في ترتيبها الطبيعي ، ومتى ما حدثت واحدة اقتنعنا بأن الاخرى ستوجد : وهذا الارتباط الذي نشعر به ، وهذا الانتقال الذي يجعل الخيال ينتقل من الموضوع السالف الى الموضوع اللاحق له في الحادث هو اذن الشدود الوحيد ، والانطباع الوحيد الذي بموجبه نحن نكون فكرة القوة أو الترابط الضروري وفي هذا يكمن كل السر»

«ان فكري السبب والمسبب - هكذا يقول هيوم - تنشأ عن التجربة التي تخبرنا أن موضوعات معينة كانت ، في كل الاحوال الماضية ، مقترنة بعضها ببعض» (بحث في الطبيعة الانسانية ، ترجمة فرنسية ج 1 ص 164 ، باريس سنة 1973) . . . . . بيد أن التجربة تدلنا فقط على تكرار التوالي بين حادثين أو أمرين ، لكنها لا تكشف لنا عن وجود قوة تحدث الاثر في المسبب . وفكرة العلية تنشأ اذن عن انطباع متولد عن عادة .

ولم يلجأ هيوم الى قوة عالية على الكون - الله أو الملائكة - هي التي تفعل بل انتهى الى القول بعدم امكان معرفة من هو فاعل الأحداث .

وبمقارنة مقالة كل من الغزالي وهيوم عن العلية نجد أنه لا يوجد أي تشابه .

أ- فالغزالي ينكر العلية بين الاشياء لانه يجعل الفاعل الوحيد هو الله ، بينما هيوم ينكر العلية لان التجربة - وهي وحدها مصدر المعرفة عنده - لا تكشف لنا عن قوة فاعلة أو عن ارتباط ضروري بين شيء وشيء آخر ، بل تربينا مجرد اقتران في الحدوث . . . . .

ب - الغزالي يقرر أن الفاعل الوحيد هو الله ، أما هيوم فيرفض اللجوء الى أي مبدأ عال على الكون ، ويكتفي بالقول بأنه لا يعرف من هو الفاعل للاحداث .

ج - فكرة العلية نشأت - في نظر هيوم - عن تعودنا على رؤية حادث يتلوه حادث آخر . . . . . أما قول الغزالي في أول النص الذي أوردناه : «ما يعتقد في العادة» فلا شأن له لتفسير هيوم . وربما كان هذا التفسير : «في العادة» هو الذي أوهم بوجود تشابه بين «العادة» بوصفها الاصل في اعتقادنا بفكرة العلية عند هيوم ، وبين كلام الغزالي أن التشابه ها هنا لفظي فحسب . وكذلك الشأن في كلمة «اقتران» عند الغزالي وكلمة Contiguity عند هيوم .

وربما كان الاقرب الى رأي الغزالي في العلية هو رأي مالبرانش الذي أنكر العلة الطبيعية، وقرر أن الله وحده هو العلة الفاعلية الحقيقية، لان العلة الفاعلية الحقيقية، هي القادرة على الخلق. ولا خالق الا الله. وما العلة الطبيعية الا علة افتراضية - Causes occa-sionnelles أي هي مجرد فرض لفعل الله. والله لا يحتاج الى أداة يعقل بها.

مثل الملائكة عند الغزالي - اذ يكفيه ان يشاء شيئاً ليكون هذا الشيء. بيد أن التشابه بين موقف الغزالي وبين موقف مالبرانش لا يتجاوز هذا القدر، لان مالبرانش لا يدع المشيئة الالهية مطلقة، بل يقر بأن الله وضع قوانين عامة هي التي بمقتضاها تحدث الحوادث، بينما أنكر الغزالي كل قانونية في أحداث الطبيعة ورد كل شيء الى المشيئة الالهية المطلقة التي تفعل ما تشاء كما تشاء دون اعتبار لأي قانون. ان الاله مالبرانش الاله يجب النظام، ويتصرف وفقاً لقوانين كلية بسيطة، وقرارات ثابتة.

#### 4 - الغزالي والمسيحية

وتم وهم رابع أوسع انتشاراً عند الباحثين الاوربيين في الغزالي، وهو الزعم بتأثره بالمسيحية في تصوفه ومبادئه الاخلاقية. وهو زعم كان من اوائل الخائضين فيه زويمر - Zio mer، ثم جاء أسين بلاتيوس فأشبع القول فيه بالتفصيل الدقيق، وذلك في كتابه الكبير<sup>(4)</sup> «La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano» (المذهب الروحي عند الغزالي ونزعتة المسيحية) في أربعة مجلدات وثالث فينسك. Wensinek في كتابه «فكر الغزالي» (ص 200-201، باريس 1940).

وأول الثلاثة لا يستحق الذكر، لان كتابه كتاب مبر عار من كل نزعة علمية، ولا يقدم أي دليل.

أما أسين بلاتيوس فجدير بالاهتمام، لانه قام بتحليل ومقارنة دقيقة مفصلة، تستند الى اطلاع واسع وذهن حاد.

وستقتصر كلامنا هنا على ما قاله في خاتمة المجلد الثالث الخاص بتصوف الغزالي وهو الذي فيه أشبع القول في المقارنة بين بعض الصوفية المسيحيين وبين الغزالي.

يبدأ أسين هذا الفصل (الحادي والثلاثين وعنوانه: «النزعة المسيحية في تصوف الغزالي» بتقرير أن التصوف في الشرق المسيحي اتجه اتجاهين: الاتجاه العملي الارادي،

وغايته الكمال بالحب الالهي وبالالتحاد به بواسطة الارادة، والثاني اتجاه عقلي يجعل الاولوية للتأمل على العمل، ويعد المحبة أو حب الله باباً للعرفان أو التأمل والتيار الاول - هو أسبق من الثاني - يبدأ من القديس إيرينييه Irenée في القرن الثاني للميلاد ويستمر خلال الصوفية السريان (أفراطس، وأفرا، ويعقوب السروجي، الخ) حتى القرن السادس، بواسطة «باسيليوس وآباء الصحراء يشمل الرهبانية اليونانية البيزنطية» أما التيار الثاني، العقلي، فهو وريث الافلاطونية المحدثة الاسكندرانية «وفيلون والغنوصية ويبدأ من كليانس اسكندري وأوريانوس في القرن الثالث ويبلغ أوج تنظيمه عند أفاجريوس البنطي (القرن الرابع)، ويسود تأثيره كل الرهبانية الشرقية» (القديس مكسيموس، والقديس يوحنا قدس، الخ) ويمتد حتى القرن الرابع عشر.

والتيار الاول يفرد الاهمية لممارسة الاعمال الصالحة التي تؤدي الى المحبة التي تدخل النفس في انس مع الله، دون تدخل من الفكر والتأمل. أما التيار الثاني فيعد التأمل أو النظر هو الغاية النهائية للانسان، والعملية الجوهرية فيه هي البيان، أما العمل فهو مجرد وسيلة وأداة لتطهير النفس وتزكيتها حتى تصير كالمرأة المصقولة التي يتجلى فيها النور الالهي.

ويدرج أسين بلاتيوس تصوف الغزالي في هذا التيار الثاني، ويمضي الى المقارنة الدقيقة بين آرائه الصوفية<sup>(5)</sup> وآراء أتباع هذا التيار من الصوفية المسيحية، وبخاصة إفاجريوس البنطي Evagrio del Ponto لكنه يقرر في الوقت نفسه (ص 272 من الجزء الثالث) أن الغزالي يأخذ ببعض ما يقول به التيار الاول، انه «يجمع تبعاً لذلك، وعلى غرار كاسيان Cassien كلا التيارين الرئيسيين في التصوف المسيحي الشرقي».

والمشابه اني يسوقها أسين بين الغزالي وإفاجريوس البنطي وبعض الصوفية المسيحيين تتعلق بالذكر «عند الغزالي oratio igence عند هؤلاء، بين المشاهدة عند الغزالي وما يناظرها عند إفاجريوس، واستخدام الغزالي للتشبيه بالمرأة واستخدام إفاجريوس لنفس التشبيه، عند الغزالي وعند إفاجريوس، والشبه بين الاتحاد المحول عند الغزالي وبين نظائره عند أوريجانوس وإفاجريوس ومكسيموس، والكرامات عند الغزالي وعند الرهبان النصارى.

لكنه، والحق يقال، لم يتحدث أسين، وهو يسوق هذه المشابه، عن تأثير من الصوفية المسيحية في الغزالي، بل تكلم فقط عن تشابه لفظ Coincidencia (ص 272 س 14، ص 273 س 20، الخ) أي تماثل semejante (ص 277 س 2). لهذا يخطئ خطأ فاحشاً من يظن أن أسين بلاتيوس قد قرر تأثر الغزالي بالصوفية المسيحية أو بالمسيحية بعامه. وما كان له أن يفعل غير ذلك،

(5) لم يبق من مؤلفاته غير شذرات قليلة معظمها في حالة سيئة، وقد نشرت في مجموعة الاباء اليونانيين خاص ج 40 عمود 1219-1280.

(4) الاول في 532 ص، والثاني في 565 ص، والثالث في 303 ص، والرابع في ص وهذا الاخير مختارات من الغزالي. وصدرت بمطبوعات مدارس الدراسات العربية في مدريد وغرناطة.

وهو الباحث المدقق الرصين لانه لم يثبت أن شيئا من مؤلفات إفاجريوس قد ترجم الى اللغة العربية قبل عصر الغزالي (بل ولا بعده، فيما نعلم).

وقد تعجل فنسنك في آخر عبارة من كتابه وأخطأ خطأ فاحشا حين قال - وكان مسألة تأثر الغزالي بهؤلاء الصوفية المسيحيين أمر ثابت مفروغ منه - : «ان المسألة الوحيدة التي لا يمكن بعد الفصل فيها هي : معرفة بأي الطرق وصلت هذه المعلومات الى الغزالي» («فكر الغزالي» ص 201). وقد قال هذه العبارة بعد ان ذكر أن «العمل العظيم الذي قام به أسين بلاثيوس قد نشر مع هذه المسألة كل الضوء المطلوب» . -وهو يوهوم بذلك أن أسين بلاثيوس قد تكلم عن تأثير صوفية المسيحيين في تصوف الغزالي.. - وهذا من سوء فهم قبيح لما قاله أسين .

كذلك أساء فنسنك فهم الاخلاق عند الغزالي فزعم أن موقفه من الاخلاق ذو طابع مسيحي (ص 200). ويمضي في المقارنة فيقرر أن لدى الغزالي سمات تنبئ عن تشابه لافت للنظر مع موقف يسوع المسيح : وذلك فيما يتعلق بموقف الغزالي من الشرعية الشكلية، وسمو الاخلاق التي يقول بها، الى ايثار مطلق. فكما أن يسوع المسيح، هكذا يقول فنسنك (ص 201) - قد احتج ضد التشدد الذي فرضته الشريعة على الدين، وضد تطاول الشرعية على الدين، الى حد تجريد الدين من التلقائية، وهذا النفاق والخديعة للذين صاروا من الصفات المميزة للفرنسيين والكتاب، وبالجملة ضد استبدال القانون المدني بالشعور الديني والاخلاقي، فكذلك الغزالي لم يترك فرصة للتعبير عن احتجاجاته ضد هذه الشرور التي انتشرت في الاسلام كما انتشرت قبل ذلك في اليهودية . . . بل ان خطة كتاب «احياء علوم الدين» - وهي لا تحسب حسابا الا للفروض في العبادات وتستبدل بسائر أبواب الثقة عرضا للواجبات الاجتماعية، والاخلاقية، ابتغاء الوصول الى حب الله - هذه الخطة نفسها هي دليل قوي على فكر الغزالي الاصلاحى . وأخيرا فكما أن الانجيل يضع مكان الاخلاق المعتادة ايثارا يكاد ان يتجاوز قدرة الانسان ويبلغ الذروة في هذه العبارة الصاعقة : «أحبوا أعداءكم»، فكذلك الغزالي دعا الى الايثار الذي يدير الحد الايسر الى من يضرب الحد الايمن (ص 201). ويميل فنسنك الى «احياء علوم الدين» القسم الثالث (ص 153 س 25-27) و(ص 155، 157، 158)، والقسم الرابع (ص 66 س 5-7)، والى كتاب «الاربعين» (ص 86، س 6 وما يليه) والى «ميزان العمل» (ص 57). وينتهي فنسنك الى القول بأن الاخلاق المسيحية انها توجد عند الغزالي أكثر مما توجد عند غيره من العلماء المسلمين .

لكن فنسنك يحمل النصوص التي أشار إليها عند الغزالي أكثر مما تتحمل وينبغي ان تفهم على ضوء ما نجده من أقوال مشابهة عند الصوفية المسلمين السابقين وخصوصا رابعة العدوية<sup>(6)</sup>، والبطاطي<sup>(7)</sup>، والحلاج<sup>(8)</sup> وأي طالب المكي : فعندهم من الكلام عن المحبة والايثار ما يفوق ما يذهب اليه الغزالي .

أما حملة الغزالي على الفقهاء المتزمتين وعلى التشدد في الشرعية والتمسك بالشكليات دون النفوذ الى جوهر الدين وروحه الباطنة - فهي حملة قديمة في الاسلام نجدها أول ما نجدها عند الحسن البصري (راجع كتابنا: تاريخ التصوف الاسلامي ج 1، الكويت سنة 1975 ص . . .)، وتستمر منذ نهاية القرن الهجري الاول حتى تبلغ أوجها في النصف الاول من القرن الرابع الهجري فيما يعرف بالنزاع بين الصوفية والفقهاء<sup>(9)</sup> وقد نبعت المشكلة من صميم البيئة الاسلامية، ولم يكن الصوفية المسلمون في حاجة الى تلقيها من المسيحية أو من غيرها .

ولا تزال هذه المشكلة قائمة حتى اليوم، نعاني منها عناء شديدا فيما يعرف اليوم باسم التطرف الالديني والذي يتخذ مظاهر شتى منها الصريح ومنها المموه مثل دعوى «ولاية الفقيه» التي ترفع لواءها احدى الدول الاسلامية .

ولعل أئمن درس يمكن أن نستفيد اليوم من فكر الغزالي هو تخلص الاسلام والامة الاسلامية من التشدد والشكالية في الشرع والدين .

(6) راجع كتابنا: «شهيدة العشق الالهي : رابعة العدوية» القاهرة ط 1 سنة 1948 .

(7) راجع كتابنا: «شطحات الصوفية : أبو يزيد البطاطي»، ط 1 سنة 1949 القاهرة .

(8) راجع ماسينيون: «عذاب الحلاج» ط 1 باريس سنة 1922، ط 2: باريس 1980 .

(9) راجع خصوصا: السراج: «اللمع في التصوف»، نشرة نيكلسون .